

Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl ve Kuvve)

Doç. Dr. Ali DURUSOY*

Özet

Bu makalede Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün metinlerine dayanılarak olanak, olasılık ve olabilirlik kavramları mantık, matematik ve metafizik açıdan incelendi. Özellikle klasik mantıkta olasılık hesabının bulunduğu gösterildi. Olabilirlik konusunda Aristoteles ve İbn Sînâ arasındaki ayrım dikkat çekildi.

Anahtar Kelimeler : Olanak, olasılık, olabilirlik, mantık, matematik, metafizik, doğruluk, nedensellik, varlık, mahiyet.

Abstract

In this article we analyzed the terms possibility, probability and potentiality from the standpoint of logic, mathematic and metaphysics. In explaining these three terms according to the basic writings of Aristotle, Farabi, Avicenna and Averroes, the article suggests that the possibility and probability are related to knowledge; and the potentiality is related to existence and being.

Key Words: possibility, probability, potentiality, causality, essence, existence.

GİRİŞ

Olanak, olasılık ve olabilirlik; gündelik konuşmalarımızda, zaman zaman farkında olmaksızın sıkça kullandığımız sözcüklerdir. Sözelimi herhangi bir kimse bizden bir şey istediğinde bunu yapmanın veya yerine getirmenin olanaksız olduğu, keza bir şeyin olup olmayacağı sorulduğunda onun az veya çok bir olasılıkla olabileceğini, yine bir şeyin var olup olmadığı sorulduğunda onun olabilir olduğunu söyleyerek cevap veririz. Bazen bu üç sözcüğü tek bir sözün içinde kullanabiliriz. Meselâ herhangi bir konu hakkında bir öngöründe bulunurken “bu şeyin olabilirliği büyük bir olasılıkla olanaklıdır” deriz.

Görüldüğü üzere “bu şeyin olabilirliği büyük bir olasılıkla olanaklıdır” sözü-müz bir yargıdır. Çünkü bu söz bir bildirimde bulunmaktadır. Yargı bildiren bir sözün doğruluk veya yanlışlığı söz konusu olabileceği için bu sözümüz mantık bakımından bir önermedir. Bu önermenin unsurlarını tek tek ele aldığımızda

* M. Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

inceleme konusu yapacağımız sorunlar daha açık olarak görünecektir. Şimdi buna göre önermemizin unsurlarını şöyle sıralayabiliriz. Bu önermede sırasıyla:

- 1) Bir şeyin var olduğu ve bu şeyin varlığının olabilirliği.
- 2) Bu olabilirliğin şeye yüklenmesinin olanaklı oluşu.
- 3) Olabilirliğin olanaklılığının büyük bir olasılıkla olması söz konusudur.

Şimdi sözü edilen önermenin bu çözümünden sonra sorulması gereken soru şudur. Günlük dilde, neredeyse birbirine yakın anlamlarda kullanageldiğimiz “olanak, olasılık ve olabilirlik” sözcüklerinin gerçek anlamları nedir? Eşdeyişle bu sözcüklerin mantıksal tanımı veya birer deyim olarak anlamları nedir? Bunların anlamları bütünüyle birbirinden ayrı mı yoksa kök anlamları bir olup kullanımları mı ayırır? Okuduğunuz bu makalede bu sözcüklerin ne türden birer deyim ve kavram oldukları ele alınıp incelenecektir. Ancak ne var ki bir makalenin sınırları içinde bütün bir düşünce tarihini gözden geçirmemiz olanaklı olmadığı için incelemeyi ilk ve ortaçağla sınırlandırmanın uygun olacağını düşünüyoruz. İnceleyeceğimiz sorunla ilgili bütünsel bir açıklama sunabilmek için en iyi yolun, kendimizi, söz konusu iki çağı en üst düzeyde temsil eden Aristoteles (m.ö. 384-322), Fârâbî (870-950), İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198) ile sınırlandırmak olduğunu düşünüyoruz. Aristoteles’in metinlerinin dokuzuncu ve onuncu miladî yüzyıllarda Arapça’ya çevrildikleri ve Fârâbî, İbn Sînâ ile İbn Rüşd’ün şu ya da bu yoğunlukta, bir bakıma Aristoteles’in izleyicileri ve yorumcuları olduğu göz önüne alındığında, sözünü ettiğimiz sınırlandırmanın yöntem açısından son derece yerinde olduğu kabul edilecektir. Bu açıklamalar ışığında, söz konusu deyimlerle ilgili dilsel birliği sağlamak için Aristoteles’in Arapça’ya çevrilmiş metinlerine atıf yapmamızın kaçınılmaz olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü bu alanda çalışan araştırmacıların çoğunluğu tarafından kabul edildiği üzere, bu metinler çağdaş çevirilere göre ilk ana metne daha yakın ve daha tam olarak yapılmışlardır. Bizim temel konumuz Aristoteles metinlerinin Arapça’ya yapılan çevirilerinin değerlendirmesini yapmak değil, söz konusu metinlerin Arapça çevirilerini kullanmayı yeğlememizin kendi içinde geçerli bir nedeni olduğunu söylemeye çalışmaktır.

Konuya girmeden önce bir noktaya daha değinmemiz gerekir. Söz konusu deyimleri incelerken başvurduğumuz metinlerde bu üç deyim -olanak, olasılık, olabilirlik- için ayrı ayrı sözcükler kullanılmamış veya kullanılsa bile bu ayrım sonuna kadar gözetilmemiştir. Nitekim Fârâbî bu duruma değinerek “İmkân, ihtimâl, kuvve, kudret, istidât ... eşanamlı sözcüklerdir farklı yerlerde, farklı anlamlarda kullanılır.” demektedir.¹ Dolaylı olarak Fârâbî’nin de değindiği bu

¹ Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-'İbâre* (nşr. W. Kutsch – S. Marrow), 2. baskı, Beyrut 1986, s. 182 (Bundan sonra, *Şerhu'l-'İbâre* olarak anılacaktır).

karışıklığın önüne geçmek için makalenin başlığını “olanak, olasılık ve olabilirlik” olarak koymanın, amacımızı anlatmak açısından daha uygun olacağını düşündük.

Olanak, olasılık ve olabilirlik deyimlerinin anlamlarıyla ilgili sorulara yeniden dönecek olursak, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da değindiği² ve ileride görüleceği üzere, tek bir kök anlamın değişik alanlardaki görünümüyle karşılaşılacaktır. Buna göre olanağın niteliğe, olasılığın niceliğe ve olabilirliğin varlık veya oluşa ilişkin birer özellik olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum göz önüne alındığında bu üç deyim, sırasıyla; konusu düşünme olan mantığın, konusu sayma ve ölçme olan matematiğin ve konusu varlık ve oluş olan metafiziğin ilgi alanlarına girdiğini belirtmemiz gerekir. Başka bir deyişle olanak ve olasılık bilgi sorunu ile ilgili olurken olabilirlik varlık ve oluş sorunuyla ilgilidir. Burada sunulan genel açıklamalardan ve sorun alanının belirlenmesinden sonra şimdi her bir deyim daha özel olarak incelemeye geçebiliriz.

I. DÜŞÜNÜN OLANAĞI

Düşünmeyi kısaca bilmek için bilincimizin yaptığı işlemler bütünü şeklinde tanımlayabiliriz. Bilincin yaptığı bu işlemlerin ne olduğunu burada ele alacak değiliz. Bilmeye giden süreçte ortaya çıkan bu işlemleri, bütün yönleriyle incelemek mantığın konusudur. Burada amacımız, “olanağın” bu sürecin neresinde yer aldığını göstermektir.

Düşünmenin sonucunda ortaya çıkan bilgi bir kavram veya yargıdır. Düşünmenin olanağı söz konusu olduğunda, bunun yargıyla, başka deyişle önermeyle veya önermelerle ilgili olduğu görülür.

Olanak; gündelik dilde ve toplum nezdinde olanaksızlık (mümteni') karşıtı olarak kullanılmaktadır.³ Olanağın sözlük anlamı da diyebileceğimiz bu anlamı, daha özel bir anlamda ele alınarak “Olup olmaması olanaklı veya olup olmamasının düşünülmesi olanaksız olmayan” diye tanımlanmıştır.⁴ Bir ilk açıklama

² Fârâbî, “olanak (imkân) özne ve yüklem için söz konusudur. Fakat Aristoteles, mantıkta yüklemle ilgili olan olanağı incelemek istedi” (bk. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 182-183) ve İbn Sînâ “olanak (imkân) bazen niteliğe, bazen niceliğe, bazen de varlığa ilişir” (bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs* (nşr. Saïd Zâyid), Kahire 1964, s. 158, 168) derken bizim burada yaptığımız üçlü ayrımı işaret etmektedirler.

³ İbn Sînâ, olanağın toplum (cumhûr) nezdindeki anlamı için “el-İmkânü'l-âmm” deyimini kullanır. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre* (nşr. Mahmûd Hudeyri), Kahire 1970, s. 116; *İşaretler ve Tembihler -el-İşârât ve't-Tebihât-* (metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005, 44. Paragraf (p harfi ile gösterilecektir).

⁴ Aristûtâlis, “Kitabü'l-Kıyâs” (Naklû Tezârî), *en-Nassü'l-Kâmil li-Mantık Aristâ*, içinde (nşr. Ferid Cebr) Beyrut 1999, s. 224; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'l-Kıyâs, (Telhîsü Mantık Aristâ I*, içinde; nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 118; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Muh. Tâki Dâniş Peşûh), Tahran 1983, s. 546-547; İbn Sînâ bir yerde (*eş-Şifâ, Metafizik I-el-İlâhiyât*; metin ve çeviri: Ekrem Demirli-Ömer Türker], İstanbul 2004, p. 82 ve 83) mantığın bölümlerinde geçen

olarak verdiğimiz bu bilgiden sonra mantıkta olanaklı olmanın; önermelerin kipi (cihet) bağlamında ele alındığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla burada olanak yargı ile ilgili bir özellik olarak görülür. Bilindiği üzere “A, B’dir” biçiminde dile getirilen en yalın bir yargı veya önerme; özne -burada A-, yüklem-burada B- ve yüklemi özneye bağlayan, yüklem öznedeki bulunduğunu -B’nin A’da bulunduğunu- söyleyen bir bağdan - burada DIR- meydana gelir. Bu bağlamda bir önermenin kipi, yüklemi özneye bağlayan bağın niteliğini gösteren sözcüktür (lafız). Zira söz konusu bağın kendiliğindeki niteliği, zayıf veya güçlü (vehin-kuvve) olabilir. Bir sözcükle nitelik belirtilmişse bu tür önermelere, kipli önermeler (zevâtü’l-cihât, müveccihât) denilmektedir.⁵ Bu durumda önermeler; tıpkı niceliği açısından niceliği belirli (mahsûre) ve belirsiz (mühmele) diye ikiye ayrıldığı gibi; kiplik açısından da kipi belirli (müveccihât, zevâtü’l-cihât) ve kipi belirsiz (el-mutlaka, el-vucûdiyye, fiil, hüve) diye ikiye ayrılır.⁶

Önermelerin kiplerini İbn Sînâ’nın yaptığı gibi “olanaklı” kavramından yola çıkarak bölme yöntemiyle belirleyebiliriz. Buna göre kipleri en önce olanaklı (imkân) ve olanaksız olarak ikiye ayırabiliriz. Olanaksız da yeniden kendi içinde yüklem öznedeki bulunmasının veya yüklem özneye yüklenmesinin olanaksızlığı ve yüklem öznedeki bulunmamasının veya yüklem özneye yüklenmemesinin olanaksızlığı olarak ikiye ayırabiliriz. Olanığın karşıtı olan olanaksız zorunlu anlamında ele alırsak, aynı bölme yöntemiyle kipleri şöyle belirleyebiliriz: (1) yüklem öznedeki bulunması veya ona yüklenmesi zorunlu; (2) bulunmaması veya yüklenmemesi zorunlu; (3) ne bulunması veya yüklenmesi ne de bulunmaması veya yüklenmemesi zorunludur.⁷

İbn Sînâ’nın Aristoteles, Fârâbî ve İbn Rüşd’e göre daha ayrıntılı olarak verdiği bu bilgiler ışığında kiplerin olanaklı olandan yola çıkarak belirlendiğini, olanaklılığın bütün kipleri kuşattığını söyleyebiliriz.⁸ Olanaklılığın diğer kipleri nasıl kuşattığını tek bir sözle şu şekilde gösterebiliriz: “Herhangi bir yüklem;

olanak, zorunlu ve olanaksız tanımlarının döngü içerdiğini, bunları tanımlamanın zor olduğunu söylerken bir başka yerde ise (*eş-Şifâ, el-Manuk, el-İbâre*, s. 74), bunların doğasını incelemenin ve olanaklılık kanıtlanmanın mantığın işi olmadığını, onun amacının bu nitelikleri alan yargının doğruluk ve yanlışlığının nasıl belirleneceğinin incelenmesi olduğunu söyler.

⁵ İbn Sînâ, yüklem özneye ile olan bağlantısının zorunlu olup olmadığını belirleyen sözcük kiptir ve bu sözcük teekküd ve cevâza delâlet eder demektir (bk. *eş-Şifâ, el-Manuk, el-İbâre*, 112). Ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbü’l-İbâre* (nşr. Refik el-Acem; *el-Manuk İnde’l-Fârâbî I*, içinde), Beyrut 1986, s. 155; *Şerhu’l-İbâre*, s. 163; İbn Rüşd, “*Telhîsü Kitâbi’l-İbâre*” (nşr. Cirar Cihami; *Telhîsu Manuka Aristû I*, içinde, Beyrut 1982, s. 117).

⁶ bk. Aristûtâlis, *Kitâbü’l-Kıyâs*, s. 230; İbn Sînâ, *İşareter ve Tembihler*, 43. p.

⁷ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Manuk, el-İbâre*, s. 116-118; *İşareter ve Tembihler*, 44 p.

⁸ bk. Aristûtâlis, *Kitâbü’l-Kıyâs*, s. 224; Fârâbî, *Kitâbü’l-İbâre*, s. 187-188; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’l-Kıyâs*, s. 187; *Telhîsu Kitâbi’l-İbâre*, 124 (vacip ve gayri vacibe vâki olduğu için mümkün vacipten daha geneldir).

herhangi bir özneye [olanaklı, zorunlu ve olanaksız] olarak yüklenmesinin olanaklı olması zorunludur.” Daha açık olarak söylemek gerekirse yüklemi özneye bağlayan bağın niteliğinin bu üç özellikten -olanaklı, olanaksız, zorunlu- biri olması olanaklıdır. Ama bu olanaklılık aynı zamanda üçüncü durumun olanaksızlığı anlamında zorunludur. Bir başka deyişle bağın (DIR) niteliği olanaklı olan bu üç durumdan biri olmak zorundadır.

İşte burada söz konusu üç durumu kaplamına alan olanaklılık; mantığın yani düşüncenin özünü ve doğasını oluşturan olanaklılıktır. Kısaca söylersek mantığın içeriği olanaklılıktır. Bunun aksi de doğrudur: Olanaklılık mantığın özüdür.⁹

Kiplerle ilgili olarak üç durumdan birinin olanaklı olmasının zorunluluğuna gelince, bu varlıkla veya içerikle ilgili bir zorunluluk değil, tersine düşüncenin biçimine ilişkin bir zorunluluktur. Eş deyişle sūri, yani biçimsel bir zorunluluktur. Ama ne var ki biçimsel zorunluluk; içeriğin zorunlu olmasını gerektirmez. Zira biçimsel zorunluluk, içeriği zorunlu kılsaydı o zaman önermelerin doğru olup olmamasıyla ilgili bir sorun olmazdı. Çünkü o zaman bizim her önermemiz zorunlu olarak doğru olurdu. Bu itibarla mantığın; yargının bir kipi olan olanaklılıkla ilgilenmesi, doğrudan doğruya olanaklı olmanın ne olduğu ve onun doğasıyla ilgili değildir. Aksine kipi olanaklı olan önermenin doğruluk yorumuyla ilgilidir.¹⁰

Mantığın içeriğinin olanaklı olması; önermelerde içerik (madde) -biçim (sûret) ayrımını yapmayı zorunlu kılmaktadır. Şu var ki “madde ve sûret” deyimlerini Aristoteles, mantık metinlerinde hiç kullanmazken Fârâbî ve İbn Rüşd, iğreti olarak ve benzetme (teşbîh) yoluyla kullanırlar. Şöyle ki bir önermede özne ve yüklem önermenin maddesi, “bağ (DIR)” onun sûreti gibi olurken aynı durum “bağın” bir özelliği olan kip için de geçerlidir. Buna göre “bağ” kipi maddesi, kip de (cihet) bağın sûreti gibidir.¹¹ Oysa İbn Sînâ hiç çekinmeden hem önermenin hem kıyasın, madde ve sûretinden sözeder.¹² Bilindiği gibi Aristoteles’te madde

⁹ Nitekim mantığın kurucusu olan Aristoteles bu duruma “zira şimdi burada var olan bir şeyin var olmadığına, var olmayanın da var olduğuna ilişkin bir yargı verilebilir. Bu durum öteki zamanlar içinde olanaklıdır” (*Kitâbu'l-İbâre* (Tercüme: İshak b. Huneyn), (*en-Nassu'l-Kâmil li-Mantuku Aristû I*, içinde; nşr. Ferid Cebr), Beyrut 1999, s. 117), sözleriyle işaret etmektedir. Aynı şekilde İbn Rüşd de kipi belirsiz önermenin (mutlak) olanaklılığının (mümkün) doğasından sayılması gerekir (*Telhişu Kitâbi'l-Kıyâs*, s. 184, 207, 221) sözüyle mantığın özünün olanaklı oluşuna işaret etmektedir.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s. 74.

¹¹ bk. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 171; İbn Rüşd, *Telhişu Kitâbi'l-İbâre*, s. 119.

¹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın mantık bölümünü yazarken madde ve sûreti göz önüne almıştır. Buna göre İbn Sînâ üç, dört ve beşinci nehclerde önermeleri sûreti, altıncı nehcde maddesi açısından inceler. Aynı şekilde yedinci ve sekizinci nehcler kıyası sûreti, dokuzuncu nehc maddesi açısından inceler. Nitekim Şârih Tûsî de altıncı nehcin yorumunu yaparken “İbn Sînâ önermelerin sūri özelliklerini açıkladıktan sonra maddî özelliklerini açıklamaya başladı” diyerek bu duruma işaret eder (bk. N. Tûsî, *el-İşârât ve't-tenbihât Şerhi* [İbn Sînâ, *el-İşârât* içinde; nşr. S. Dünya], Kahire 1971, I, 341).

sûretsiz, sûret maddesiz var olmadığı için önermenin madde ve sûretinden söz ettiğimizde sanki önermenin kipinin olanaklı oluşundan söz edilemezmiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. İşte bu yüzden olmalı ki Fârâbî ve İbn Rüşd gerçekten önermenin bir maddesi ve sûreti olduğu için değil, ama sadece kipler konusunu daha kolay anlatmak için madde ve sûreti bir benzetme olarak kullanmışlardır. Oysa İbn Sînâ daha cesur bir adım atarak, Aristoteles'çe açık olarak dile getirilmemiş olan mantığın sûrülüğünü ve onun maddesiyle yani içeriği ile olan ilişkisinin olanaklı bir ilişki olduğunu, içeriği veya maddeyi belirlemenin mantığın işi olmadığını daha açık olarak ortaya koymuştur. Bu itibarla mantıkta kiplerin incelenmesi; onun içerikli olduğu anlamına gelmez. Çünkü kiplerin biri mantık veya düşünceyle ilgili, diğeri varlıkla ilgili iki yönü vardır. Nitekim İbn Sînâ'da kiplerin bu iki yönüne dikkati çekerek zihin için olan yönüne "muhtemel", varlık için olan yönüne "mümkün" denildiğini ama bu ayırımın muhtemel ve mümkün deyimlerini kullanırken sonuna kadar gözetilmediğini bize haber vermektedir.¹³ Gerçekten de elimizdeki metinlere baktığımızda imkân ve ihtimâl sözcükleri eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.¹⁴

Mantıkta madde ve sûret ayırımını göz önüne alıp ikisi arasındaki ilişkinin olanaklı bir ilişki olduğunu bir ilke olarak ortaya koyduğumuzda bir önermenin kipinin değişebileceğini, ama önermenin kendiliğindeki (fî nefsi'l-emr) durumu demek olan maddesinin asla değişmeyeceğini, önermenin olumsuzluğu ile kipin olumsuzluğunun aynı şeyler olmadığını, ayrıca bağın (... DIR) bir niteliği olduğu için kipin daima bağla birlikte bulunması gerektiğini söyleyebiliriz.¹⁵

Yukarıda olanağın geçici bir tanımını "olup olmaması olanaksız olmayan" şeklinde¹⁶ ancak bu tanıma Fârâbî ve İbn Rüşd "zaman"ı da dahil ederek gerçek olanaklılığın (el-imbân el-hakîkî) şimdi varolmayıp gelecekte (istikbâl) olup olmamaya yatkın (muheyâ) olma durumu olduğunu söylerken¹⁷ İbn Sînâ, olanağın tanımına zamanı dahil etmenin ve onu gelecekle sınırlandırmanın sahici bir tanım olmadığını bunun sadece olanağın çok özel bir türü olduğunu, gelecekte olup olmamak için şimdi olmamanın şart olmadığını, şimdi olmamanın gelecekte olup olmamaya engel değilse şimdi olmanın gelecekte olup olmamaya

¹³ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-İbâre*, s. 114.

¹⁴ bk. Aristûtâlîs, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 146-148, 150; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'l-İbâre*, s. 117; Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 163 (...muhtemel ve câzin imkâna izâfeti gibi).

¹⁵ bk. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 164 (... cihetler maddeden başkadır, mantıkta maddeler değil, cihetler araştırılır); *Kitâbü'l-İbâre*, s. 158; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-İbâre*, s. 112, 114; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'l-İbâre*, s. 118.

¹⁶ Mantıkta Fârâbî'nin öğrencisi olan Yahya b. Adiy, olanağın bu tanımının, tanım (hadd) değil, betim (resim) olduğunu söyler, bk. Yahya b. Adiy, "er-Risâle fî isbâti tabi'ati'l-mümkîn", *Makâlât Yahyâ b. Adiy el-Felsefiyye* (nşr. Sahban Halîfât), Amman 1988, s. 347, 356-357.

¹⁷ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 187-188; *Kitâbü'l-İbâre*, s. 157-158; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'l-İbâre*, s. 124; *Telhîsü Kitâbi'l-Kiyâs*, s. 148, 175.

engel oluşturmayacağını söyler. O, bu yönüyle olanağın tanımında Fârâbî ve İbn Rüşd'den ayrılmaktadır. Onların gerçek olarak dedikleri İbn Sînâ'ya göre ikinci dereceden bir olanaktır (el-inkânü'l-ehas).¹⁸

Baştan beri yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre ister şimdi ister gelecekte olsun, kipi olanaklı olan bir önermenin doğru veya yanlış olup olmadığını nasıl belirleyeceğiz. Çünkü kipi olanaklı olan bir önermenin doğruluğu ve yanlışlığı konusunda, kipi zorunlu ve olanaksız olan önermelerdeki gibi, kesin bir şey söyleyemiyoruz. Bu sorunu çözmek için olanağı nicelleştirerek ölçmemiz ve yaklaşık bir doğruluk belirlememiz gerekir. Bu durum ise olanağın olasılığa dönüşmesi demektir. Şimdi olanağın olasılığını ele alabiliriz.

II. OLANAĞIN OLASILIĞI

Olanagın nicelleşmesi sonucu ortaya çıkan olasılığın genellikle iki açıdan ele alındığını söyleyebiliriz. Birincisi olanağın doğruluk sorunu olarak ele alınması açısından mantıkta, diğeri ise nedensellik sorunu açısından fizikte ele alınmaktadır. Bilgiyle nedensellik arasındaki ilişki göz önüne alındığında¹⁹ olasılığın her iki açıdan incelenişi aynı sonucu doğurmakta ve biri diğeri bütünlüktedir.

Aristoteles doğal nedenselliği incelediği *Fizika*'da (*et-Tabî'a*) neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi ele alırken üç durumdan söz eder. Bu durumlar, (1) zorunlu; (2) çoğunluk; (3) şans ve rastlantıdır (baht ve ittifâk). Esasen ona göre burada şans ve rastlantı bir neden sayılmaz, bunlar geçici (bi'l-araz) nedenlerdir. Gerçek neden (bi'z-zât) zorunlu veya çoğunlukla olan nedendir. Bu da akıl veya doğadır (tabî'a).²⁰

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e gelince bu üç filozof zorunlu olmayan yani olanaklı olan nedensellik ilişkisi için olasılıktan söz ederler. Buna göre neden ve sonuç arasında olanaklı olan bu ilişki: (1) çoğunlukla olur (ekserî), (2) eşit olur (tesâvî, mütesâvî) ve (3) çok az olur (ekallî, nâdir). İbn Sînâ üçüncüye; Aristoteles'te olduğu gibi; şans ve rastlantı (baht-ittifâk) adını verir.²¹

¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 170; *İşaretler ve Tembihler*, 44. p.

¹⁹ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa* (nşr. Maurice Bouyges, S. J.), Beyrut 1990, I, 12 (nedeni bilmeden gerçeği bilemeyiz).

²⁰ bk. *Aristûtâlis, et-Tabî'a*, I (tercüme: İshak b. Huneyn, nşr. A. Bedevî), Kahire 1984, s. 117, 118, 121-122, 125-126, 133-134; *Kitabü'l-Kıyâs*, s. 225-226; İbn Rüşd, *Tefsîr* II, 727-728.

²¹ Fârâbî, *Şerhu'l-'İbâre*, s. 95-97; *Fusûlun Munteze*a (nşr. Fevzi M. Neccâr), 1993, s. 79 (71); *Kitabu Ârâi ehli'l-Medineti'l-fâzıla* (nşr. A. N. Nadir), Beyrut 1986, s. 79, 84; "Makale fi mâ Yesihhu ve mâ lâ Yesihhu min Ahkami'n-Nucûm" (nşr. Ca'fer Âl Yasin), *Risâletân Felsefiyyetân* içinde Tahran 1412, s. 52 (9); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Fizik I -es-Simâü't-tabî-* (metin ve çeviri: M. Macit-F. Özpilavcı), İstanbul 2004, 101, 102, 103, 104, 105 ve 109. Paragraflar; İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-'İbâre*, s. 98-99.

Keza Fârâbî, çoğunlukla olan nedensellik ilişkisini de zaman veya süre bakımından çoğunlukla olan ve yüklem kaplamında (mevzû') çoklukla olan şeklinde ikiye ayırır.²² Aynı ayrımı İbn Sînâ bir başka tarzda ve daha düzenli olarak genişletir. Buna göre zaman ve bireyleri içine alan ve çoğunlukla olanaklı olan nedensellik ilişkisi üç durumda görülebilir. Bunlar sırasıyla şöyledir.

1. Bireylerin çoğu için olanaklı olurken zamanın çoğu için olmaz.
2. Zamanın (vakit) çoğunda olanaklı olurken bireylerin çoğunda olmaz.
3. Hem zamanın çoğunda hem de bireylerin çoğunda olanaklı olur.²³

Çoğunlukla olanaklılığının olasılıklarını açıkladıktan sonra olanaklılığın olasılık bağlamındaki doğruluk yorumunu yapabiliriz. Buna göre nedensellik ilişkisi (illetma'lûl, fiil-infiâl) bağlamında zorunlu (ızdırarı, vâcip) ve olanaksızdan (mümtenî) sonra vakit açısından çoğunlukla veya şahıslar bakımından çoklukla olanaklı olanın bilgi değeri vardır. Dolayısıyla bilimsel deneylerde çoğunlukla olanaklı olana önem verilir. Çünkü azlıkla olanaklı olan bir nedensellik, gerçek bir nedensellik değil, yalnızca bir rastlantı ve şans olup bilimlerde bu tür bir nedensellikle ilgilenilmez. Neden olup olmaması eşit olan olanaklılık ise belirsiz olduğu için onun gerçekten bir nedensellik ilişkisi olup olmadığını kestirmek ve bir öngöründe bulunmak zordur.²⁴

Yukarıda geçen bilgiler ışığında olanağın olasılığını bir başka açıdan şöyle yorumlayabiliriz. Burada olanakla ilgili olarak geçen "çoğunluk, çokluk, eşitlik ve azlık" birer nicelik kavramıdır. Bunlar ayrıca görecelik bildiren birer kavramlardır. Nitekim bir bütüne göre "çok, az ve eşittirler." Bildiğimiz gibi nicelik (kemmiyet), çokluk (kesret) ve büyüklük ('ızm) olarak ikiye ayrılır. Bir başka açıdan aynı ayrım bitişik (muttasıl) ve ayrışık (munfasıl) nicelik olarak ikiye ayrılır. Çokluğun sayımı, büyüklüğün ölçümü yapılır. Öyle ise bu kavramlar sayı ve ölçü biliminin kavramlarıdır. Öyle ise olanağın olasılığı veya tek başına olasılık mantık kitaplarında niçin incelenmektedir? Çünkü niceliksel bir ilişkiyi bilmek

²² bk. Fârâbî, *Şerhu'l-'İbâre*, s. 95; *Kitâbü'l-Mûsika'l-kebîr* (nşr. G. A. Haşabe-M. A. El-Hafnî), Kahire 1967, s. 107.

²³ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 175-176.

²⁴ Aristûtâlis, *Kitabü'l-Kıyâs*, s. 226 (... rastlantının bilgi değeri yok); İbn Rüşd, *Tefsîr*, II, 727-728 (zorunlu ve çoğunluk dışında bilgi olanaklı olmaz); Fârâbî, *Şerhu'l-'İbâre*, s. 97; *Makâle finâ yesihhu ve mâ lâ yesihhu min ahkâmî'n-nucûm*, 52 (9) (... Deneyin çoklukla olanaklı olanda yararı var, az ve eşit olarak olanaklı olanda yararı yok. Zorunlu ve olanaksızda deney gerekmez, az ve eşit olanaklı da ihtiyatlı ve temkinli olmanın yararı var); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 175-176 (çok az ve eşit olanaklı bilimlerde kullanılmaz), s. 161 (filozof varlık (vucûd) açısından zorunlu, çoğunlukla olan ve her olanaklıyı araştırır. Ama varlık ve oluş (vucûd ve husûl) göz önüne alınca çoğunlukla (dâim) ve çoklukla (ekser) olan durumlara değer verilir. Tıp bilimi ve tedâvi ile ilgili kanıtlamalarda (el-Kıyasâtü't-tbbiyye ve'l-'ilâciyye) çoğunlukla olanaklı olan öncüller kullanılır. Eşit ve azlıkla olanaklı olan öncüllerle toplumu korumak için ilgilenilir).

için tek başına sayma ve ölçme işlemi yeterli görülmemektedir. Yapılan bu sayım ve ölçümün belli bir doğruluk yorumunun yapılması, eş deyişle bilgi değerinin saptanması gerekir. Dolayısıyla sorun; doğruluk açısından yaklaşılmca bir mantık sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu yüzden olasılık mantık biliminin konusu içine girmektedir.

Buna göre olanaklılıktan yola çıkarak örneğin A ile B arasında bir nedensellik ilişkisinin olasılıklarını şöyle bir çizelge ile gösterebiliriz. Burada A, neden; B, sonuç olsun. Yüz üzerinden bir değerlendirmeye göre:

1. Olasılık: A ile B arasındaki nedensellik ilişkisi % 100'dür.
2. Olasılık: A ile B arasındaki nedensellik ilişkisi % 51 ile % 99 arasındadır.
3. Olasılık: A ile B arasındaki nedensellik ilişkisi % 50 ile % 50 arasında eşittir.
4. Olasılık: A ile B arasındaki nedensellik ilişkisi % 1 ile % 49 arasındadır.

Şimdi bu çizelgede görülen nedensellik ilişkisine dair olasılığın doğruluk yorumunu yaparsak şu sonucu elde ederiz:

Birinci olasılık, kesin ve doğru bilgi verir. Çünkü bu nedensellik ilişkisi zorunlu ve sürekli bir ilişkidir.

İkinci olasılık kesin olmamakla beraber, doğruluk değeri oldukça yüksek bir bilgi verir.

Üçüncü olasılığın doğruluk değeri belirsizdir. İki durumdan birini seçmek, yani nedensellik ilişkisi var veya yok demek bir sanıdan ibâret olacaktır.

Dördüncü olasılık bir doğruluk değeri içermez. Çünkü onun yanlış olma olasılığı doğru olma olasılığından daha yüksektir.

Şu halde birinci ve ikinci olasılıkta bir bir öngörüde bulunma sorunu yoktur. Dolayısıyla bilimlerde kullanılan ve aranan nedensellik ilişkisi bu tür bir ilişkidir. Üçüncü olasılıkta tam bir belirsizlik var olup öngörüde bulunmak olanaksızdır. Dördüncü olasılıkta bir nedensellik ilişkisinden söz edilemeyeceği açıktır. Sonuç olarak bilmek nedenleri bilmek ise bu bilgi, zorunlu veya çoğunlukla neden olması olanaklı olan nedenleri bilmek olacaktır.

III. OLANAĞIN OLABİLİRLİĞİ

Olanak düşüncesinin, olabilirlik varlığının birer özelliğidir. Birisi mantığın ötekisi metafiziğin konusudur. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yardımlarıyla daha açık söylemek gerekirse olanak yargıyla veya yüklemle ilgili, olabilirlik ise özneyle ilgilidir. İbn Sînâ'nın deyimlerini kullanırsak olanak tasdikle, olabilirlik tasavvurla ilgili-

dir.²⁵ Mantıkta olanak, önermenin kipi olması itibariyle doğruluk sorunu açısından -ki olasılık da buna dahildir- metafizikte olabirlik varlık ve oluş sorunu açısından incelenir.

A. OLUŞUN OLABİLİRLİĞİ

Bilindiği gibi oluşun olabirliği sorunu Aristoteles metafiziğinin neredeyse özünü oluşturur. Olan (bi'l-fiil) ve olabilir olan (bi'l-kuvve); Aristoteles'in oluş ve bozuluşu (kevn ve fesad), başka bir deyişle duyum ve gözlem alanına giren "başkalaşmayı" (tegayyür) açıklamak için yaptığı bir kavramlaştırmadır. Temel soru şudur. Bir şey nasıl oluyor da başka bir şey oluyor? Gözldüğü gibi soru yokluktan bir şeyin oluşması, meydana gelmesiyle ilgili değil, aksine varolan bir şeyin başka bir şey olması ile ilgilidir. Öyle ise başkalaşmaya veya oluşa konu olan bir şeyin biri olan, diğeri olabilir olan iki yönü söz konusudur. Eğer böyle olmamış olsaydı oluş yahut başkalaşma diye bir şey söz konusu olmazdı. Bu kavramlaştırmaya göre şeyin olan yönü onun sûreti, olabilir olan yönü de maddesidir. Buna göre oluş ve bozuluş alanına giren her şey madde ve sûretten meydana gelir. Şu halde oluş; olan bir şeyin içerdüğü olabirliğin, olan durumuna geçmesidir. Fârâbî ve İbn Rüşd, Aristoteles'in oluşun olabirliği ile ilgili bu açıklamasını kabul ederler, İbn Sînâ ise bunun zaman içinde olan bir oluş olduğunu söyler ve bu oluşu taşıyana, oluşun gücü ve maddeşi adını verir. Genel olarak o, bu oluşu tekvin, ihdâs ve halk deyimleriyle isimlendirir.²⁶ Ama İbn Sînâ'nın oluş ve bozuluşu taşıyan madde ve sûretin de varlığa gelişini açıklayan başka bir açıklama tarzı vardır ki biz, bunu Aristoteles'inkinden ayırmak için, aşağıda ele aldığımız gibi biz ona varlığın olabirliği adını veriyoruz.

Aristoteles'in mantığındaki olanak ve zorunlu (imkân-zarûrî), metafizikte kuvve ve fiile yerini bırakmaktadır. Mantıkta imkân ve zarûrînin tanımı yapılırken sürenin (devâm) tanıma dâhil edildiği görülür. Oysa İbn Sînâ'da süre bu

²⁵ bk. Fârâbî, *Şerhu'l-'İbâre*, s. 182-183; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre*, s. 74; el-Kıyâs, 138.

²⁶ İbn Rüşd, *Tefsîr*, I, 23 (Oluş; varlık ile yokluk arasındadır. Olanın var olan ile yok olan arasında olması gibi), I, 29 (tekevünün bu nevi şeyin ademinden vücûduna tegayyürdür. Yani kuvveden fiile tegayyürdür); II, 387 (Olanın her birinde olup olmama kuvvetine unsur veya madde denir); I, 241; Aristûtâlis, *et-Tabî'a*, 62 (Her oluşun iki ilkesinden biri mevzûu diğeri sûrettir. Mevzûu sayıca bir, sûretçe ikidir. Sûret ise tektir), bk. İbn Rüşd, *Tefsîr*, II, 1196 (Oluş olmama gücü olanın olup olmaması mümkündür); *Metafizik Şerhi*, 166 p. (Kuvve; bir şeydeki bi'l-fiil var olma istîdat ve imkândır). Ayrıca kuvvenin diğere anlamları için bk. *Metafizik Şerhi*, 51, 52 ve 54. p.; *Telhîsu Kitâbi'l-'İbâre*, s. 117; bk. İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, s. 534-536; *Metafizik I*, 152, 154, 189, 204, 400 ve 401 p.lar.; *İşâretler ve Tembihler*, 200. p., keza bk. Fârâbî, *Şerhu'l-'İbâre*, 164 (mevzûd, önce kuvve ve fiile ayrılır. Bi'l-fiil olan zarûrî, bi'l-kuvve olan mümkündür. Veya mümkün olan bi'l-kuvve, zarûrî olan bu fiil cümlesine dahildir. Şöyle ki mümkün ya isimce bi'l-kuvveye mürâdif ya da kuvve, mümkünden daha geneldir. Zarûrî ve bi'l-fiil eşanlamlıdır, ama bi'l-fiil zarûrîden daha geneldir).

tanımlara dâhil değildir. Kuvve-fil zinciri tarzında sürüp giden oluş ve bozuluş en sonunda hep bi'l-fiil fâil olan, kuvve içermeyen ezeli ve ebedî olan bir varlıkta son bulur ki bu varlık Tanrı'dır.²⁷

B. VARLIĞIN OLABİLİRLİĞİ

Aristoteles, metafizikte olabilirliği gözlemden yola çıkarak açıklamaya çalışırken İbn Sînâ'nın çıkış noktası kavram veya mantık; başka bir deyişle tasavvurdur. İbn Sînâ'ya göre kavrama konu olan şey mahiyet, yani şeylerin ne olduklarıdır. Başka deyişle "O nedir?" sorusunun cevabıdır. Biz bu düzeyde şeyin mahiyetini, o mahiyeti oluşturan kurucularıyla birlikte kavrarız. Ama bu kavrayışımıza "varlık" dahil değildir. Biz onu kavrariken onun zihin dışında varolup olmadığını göz önüne almayız. Eğer varlık onun tasavvuruna dahil olsaydı, onun varlığına ilişkin bir kuşku ortaya çıkmazdı. Mahiyetin tasavvuruna ancak onun gerçekliğini oluşturan kurucuları (mukavvimât) dahildir. Kısacası bir şeyin tanımına onun varlığı dahil değildir.²⁸

Varlık, mahiyetin mukavimi yani kurucusu değilse o, varlık açısından salt bir olabilirlikten ibârettir. Yani o şeyin varlığı mümkün varlık demektir. Dolayısıyla onun varlığı ve mahiyeti ayrıdır. Onun varlığa çıkması için bir nedene ihtiyaç vardır. İşte bu neden, varlığı ve mahiyeti bir olan anlamında kendi varlığı gereği zorunlu varlık yani vâcip varlıktır.²⁹

İbn Sînâ metafiziği incelediği *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın dördüncü nematında konuyu imkân-vücûp, vâcip-mümkün, varlık-mahiyet ve nedensellik kavramlarıyla açıklar. Bu bölümde neredeyse Aristoteles metafiziğinin en temel kavramları olan kuvve ve fiil deyimleri hiç geçmez. Yine aynı şekilde *eş-Şifâ*'nın metafiziği olan *el-İlâhiyât*'ta vâcip ve mümkün varlığı incelediği birinci makalenin beşinci ve yedinci fasıllarında "kuvve" kavramı bir kere, o da imkânla birlikte geçer.

Aristoteles'in "olabilirlik" kavramına gereksinimi, ilk çağın en temel sorunu olan başkalaşmayı (tegayyür)³⁰ oluş ve bozuluş bağlamında açıklamak için iken İbn Sînâ'nın aynı kavrama gereksinimi varlık-mahiyet ayrımı bağlamında yaratılışı açıklamak içindir. İbn Sînâ, Aristoteles'in olabilirliğin oluşu anlayışını ihdâs ve tekvin ile açıklarken -ki bunlar zaman içinde oluşur- kendi anlayışını ibdâ' -

²⁷ bk. Aristoteles, *Fizik* (çev: Saffet Babür), İstanbul 1997, s. 377; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 183. p.; *Kitâbu Telhîsu'l-İbâre*, s. 98, 124-125; *Telhîsu Kitâbi'l-Kiyâs*, s. 175; Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 176, 188, 191.

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât* (nşr. G. C. Anawati ve diğerleri), Kahire 1959, s. 61; *el-Burhân* (nşr. Ebü'l-'Alâ el-Affî), Kahire 1954, s. 43; *İşaretler ve Tembîhler*, 13, 14 ve 27. p.lar.

²⁹ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik*, I, 72, 73, 86, 87, 89, 91, 104 ve 105. p.lar; *İşaretler ve Tembîhler*, 169, 170-175, 182-183, 187, 189 p.lar.

³⁰ Aristütâlis, *et-Tabî'a'*; s. 70.

örneksiz ve benzersiz yaratma- deymiyle açıklar ve ibdâ'ın ihdâs ve tekviden daha üstün olduğunu söyler.³¹ Aristoteles'te olabilirlik ve zorunluluğun tanımına zaman dahil iken İbn Sînâ'da dahil değildir.

Keza Aristoteles'te olabilir olanın (bi'l-kuvvenin) oluşması (tekevvün) söz konusu iken, İbn Sînâ'da bir takım mukavvimlere, hakikatlere sahip olan mahiyetin gerçekleşmesi (tahakkuk) söz konusudur.

Aristoteles'te varlık (mevcûd) hepfiil (dâima bi'l-fiil), bazen bi'l-fiil bazen bi'l-kuvve olan ve hep bi'l-kuvve olan şeklinde üçe ayrılırken İbn Sînâ'da mümkün ve vâcip olarak ikiye ayrılır. İbn Sînâ'da gerçek varlık; mahiyeti ve varlığı bir olan vâcip varlık iken Aristoteles'te cevher-araz ayrımına göre gerçek varlık cevherdir. Cevher olmaya en layık olan ise bi'l-fiil ezeli-ebedî ve ilk ilke olan cevherdir.³² Ki o, Tanrıdır. Oysa İbn Sînâ'da vâcip varlık olan Tanrı'ya asla cevher denemez.³³

Aristoteles'in sıkı ve sadık bir yorumcusu olan İbn Rüşd, Aristoteles'te varlık-mahiyet ayrımı olmadığını ifade ederek,³⁴ İbn Sînâ'nın vâcip ve mümkün varlık ayrımını eleştirir ve kendisiyle mümkün ve başkasıyla vâcip olmanın çelişki oluşturduğunu söyler.³⁵ Oysa İbn Sînâ'ya göre bu durum mantıkî bir çelişki oluşturmaz. Gerçek çelişki bir şeyin kendiliğinde hem mümkün hem de vâcip olmasıdır.³⁶

Kaldı ki İbn Sînâ, kuvve-fiil ayrımına tümüyle karşı olup da Aristoteles'in bu iki kavramına bir eleştiri yönelmiş değildir. Onun metafiziğinde bir kere varlık kazanmış olan mahiyetin bünyesinde, bi'l-kuvve kavramıyla ifade edebileceğimiz ikincil olabilirliklerin varlığı söz konusudur. İşte bunlar mahiyetin gerektirdiği olabilirliklerdir. Bunlar doğal şeylerdeki doğal güçlerin, eğer bir engel yoksa, doğasının gereğini yerine getirmesi gibi olan kuvveler yahut olabilirliklerdir. Ateşin odunu yakması örneğinde olduğu gibi, doğa da görülen fiil ve infial tarzındaki etkileşimin ilkesi bu kuvvedir. Akıllı varlıklardaki İnsanın bilme, isteme ve eylemde bulunma kuvveleri gibi.³⁷ Kuvveler ve istidatlar da bu kabildendir. İşte bi'l-kuvve anlamındaki olabilirliklerin olması, İbn Sînâ felsefesinde, mâhiyetin imkânın gerçeklik kazanmasından sonra söz konusudur.

³¹ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembîhler*, 203. p.

³² bk. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 297. p.

³³ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembîhler*, 190. p.

³⁴ bk. İbn Rüşd, *Tefsîr*, II, 684-687, 889-890, 956, 1028; Mahmut Kaya, "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (Derleyen: Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 453-459.

³⁵ bk. İbn Rüşd, *Tefsîr*, II, 521; III, 1632.

³⁶ bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 546-549.

³⁷ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *Metafizik*, I, 81, 310. p.

SONUÇ

Olanak ve olasılık ile zorunluluk bir yönüyle düşüncenin diğer yönüyle varlığın konusuna girmektedir. Olanak ve olasılık ile zorunlu arasındaki farkın bilincinde olmak bilimsel düşünmenin ilk merhalesidir. Bu iki durumun arasını ayıramama yanlışya ve yanlış düşmenin en önemli nedenlerindedir.³⁸ Ayrıca varlık ve düşüncenin zorunluluk ve olanağını bir birbirine indirgememek gerekir. Aksi takdirde düşünce tarihinde görüldüğü üzere Herakleitos ve Parmenides'in konumuna düşülür. Buna göre ya her şey olanaklı olur, yani her şey akar veya her şey zorunlu olur, hiçbir şey değişmez. Bu çalışmada da gösterilmeye çalışıldığı gibi birini diğerine indirgemeden varlık ve oluşu açıklayabilir, düşüncenin varlık ve oluşu nasıl kavrayıp açıkladığını gösterebiliriz.

Yine bu makalede varılan en önemli sonuçlardan birisi de Aristoteles ve İbn Sînâ metafizikleri arasındaki ince ayrımlardır. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in cevher-araz, kuvve-fiil, illet-ma'lûl kavramlarıyla açıklamaya çalıştığı varlık ve oluş; ancak oluş ve bozuluş alemini açıklamakta, tüm varlığın izahında yetersiz kalmaktadır. İbn Sînâ bu kavram çiftlerine varlık-mahiyet, vâcip-mümkün kavramlarını eklemektedir. Ancak biz burada, bu konuya ayrı bir araştırma tahsis edilmesi gerektiği için bir makalenin sınırları içinde kısaca değinmek zorunda kaldık.

Bu araştırmanın vardığı en önemli sonuçlardan birisi de olasılık ve nedensellik kuramıdır. Hans Reichenbach'ın iddiasının aksine, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd olasılık kuramını biliyorlardı.³⁹ Ancak onlar bu kuramı mantıkta kipli önermelerin doğruluk yorumu bağlamında, doğa felsefesinde ise neden-

³⁸ bk. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 168 p. (imkân ve zarûrî arasını ayıramama safyataya götüren en güçlü sebeptir); İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 41 ve 45. p.lar.

³⁹ bk. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, İstanbul 2001, s. 42-44 (... Doğruya 1 yanlış 0 değeri verelim. 1 ile 0 arasında ihtimaller derecelenir. Bunlara da ihtimaller skalası diyoruz. İhtimalleri en yükseğe çıkardığımızda o doğruya yaklaşır, en aza indirdiğimizde yanlışla yaklaşır. Şu halde olaylarda % 100 doğru % 100 yanlış yoktur. Fakat % 100 doğruya son derece yakın olan bir ihtimâliyetle, % 100 yanlışla son derece yakın olan bir ihtimâliyet vardır. Bunlara limit denir. Nasıl ki bir sayı sıfıra yaklaştığı halde hiçbir zaman sıfır olmadığı zaman 0 niceliğe limit diyorsak, sıfıra yaklaştığı halde tamamen sıfır olmayan ihtimâliyete yanlış diyoruz. Nitekim bire yaklaştığı zaman tam bir olmayan ihtimâliyete doğru diyoruz. Şu halde takribi olarak yüksek dereceden ihtimâliyete doğru, yine takribi olarak en aşağı dereceden ihtimâliyete yanlış demiş oluruz. Demek ki bizim Aristo'dan beri kullandığımız çift değerli mantığımız aslında çok değerli mantığın özel halinden ibârettir. Bizim asıl bir mantığımız vardır ki gündelik hayatta kullanırız: O mantık olasılık mantığıdır. Bir de kaba miyasta bazı kesin hükümler vermek istediğimiz zaman kullandığımız mantık vardır. O da çift değerli mantıktır. Halbuki biz gündelik hayatta daima olasılık mantığına göre hareket etmekteyiz, bunun farkında değiliz. Ve bu kaba miyastaki mantığımız kolay şemalaştırıldığı için, Aristo onu sistemleştirmiş insanların kafasına yerleştirmiştir. Bu o kadar hüküm sürmüştür ki insan ondan vazgeçemiyor ve ihtimâliyet mantığını göremiyor. Buna karşılık biz bilimsel hükümlerimizde ihtimâliyet mantığına göre hareket ediyoruz. Bir tüme varım, ihtimâliyet mantığına göre zihnin işleyişidir...).

sellik kuramı bağlamında ele alıp inceliyorlardı. En azından olasılık kuramının çekirdeğinin söz konusu filozofların metinlerinde bulunduğunu söyleyebiliriz.